

教団の形成と親鸞の立場

笠 原 一 男

一、念仏のひろがり

念仏の発展を具体的に示してくれる史料は少ない。その主なるものといえば、親鸞聖人門侶交名牒、親鸞の消息、二十四輩牒などといえよう。親鸞聖人門侶交名牒がいつ製作されたかを厳密に推定することは困難であるが、延慶以後康永以前ということは問題なからう。延慶といえは、一三〇八―一三二〇年であり、康永三年は一三四二年である。親鸞が世を去ったのが弘長二（一二六二）年であるところからすれば、親鸞聖人門侶交名牒は親鸞の没後四十六年から八十年の間につくられたことになるろう。

門侶交名牒に記された門弟は、それが直弟子、孫弟子をとわず、その総数の一部であったことはいうまでもない。ともかく、親鸞の直弟にして、その名を今日に残しているものは、門侶交名牒をはじめ、消息などから拾って七十人余りにすぎないことは、今までの研究によって明らかにされているところである。これらのうち関東・奥州在住の直弟の数は六十四人とみられている。

親鸞が生涯を通じて入信させた人々を、こうした面授の門弟の数だけで云々することは全く無意味に近いことといえる。交名牒には、面授ではないが、面授の門弟と肩を並べる人びととして、常陸国では五人、下総国では四人、陸奥国では二人、そして武蔵国では一人の合計十一人を記録している。

それだけではなく、親鸞の面授、非面授をとわず、親鸞聖人門侶交名牒に名をつらねている門弟の下には数人から十数人におよぶ孫弟子の名が列記されている。たとえば、下野国高田の顯智の下には、専空・光念・寂信・妙光・唯善・教善・円光・善性・覚念・智道・慶覚・教忍・道智・如道・了性・善智・善念の十七名がしるされており、その末尾には「自余門弟等略之」と記されているのである。また、常陸国布川の教念の下には、入願・入円・本願・覺善・妙性・西願・淨念・教覚の八人があり、これも「自余門弟略之」という点は顯智の場合と同じである。それだけでなく、この八人のなかの本願の下には性智・樂觀・明観・明智・明願・教智・信教・願入・教明の九人の門弟の名がみえている。

こうしたことは、あえて本願一人だけにみられる例外でないことはいうまでもなからう。また、下野国飯沼の性信の下には、比丘尼証智・性雲・証道・証蓮・明蓮・寂念・西信・空智・智信・理性の十人の門弟がしるされており、その末尾には「雖多門弟略之」としるされているのである。

煩雑のようではあるが、もう一つ武蔵国荒木の光信をあげておこう。妙源寺本の交名帳では、光信の下に、願明・顯性・寂信の三人をあげ、「自余弟略之」とだけしるしている。これが光園院本の交名牒となると、光信の下には、寂信・願明など二十七人の名をしるし、そのあとに「自余門弟略之」としるしているのである。そのうち、寂信の下には七名、願明の下には十六名の門弟の名がしるされている。

親鸞聖人門侶交名牒の製作目的はここでは問わないとして、この製作にあたって直接関係をもたぬ有力門弟で、この交名牒に記されていない人びとの数は可成りになるのではないかと推察したい。そして、それぞれの

有力門弟の下には数名から十数名にのぼる門弟がおり、そのほかにも「自余門弟等略之」としているのである。門侶交名牒に名を残すほどの有力門弟ともなれば、少なくともそれぞれ二十名前後の門弟をもっていたと考えても、それほど過大な推定ということにはならないであろう。

これらの直弟、孫弟子たちが何時ごろ入信したかをすることは不可能であるが、少なくとも親鸞在世中とみてよからう。そうすると親鸞の布教の成果は、全関東に、そして奥州にわたって千人をこえる直弟子、孫弟子の誕生をみたと考えたい。われわれは、親鸞の布教が、これらの地方に千人をこえる門弟たちをつくりあげたからといって驚くにはたらない。当時の関東・奥州の人口からすれば微たるものといえよう。

問題は、このような門弟の数ではない。むしろ、重要なのはそれら門弟の下にどのくらいの一般念仏者が組織されていたかということであろう。親鸞聖人門侶交名牒や親鸞の消息等に名をのせるほどのものともなればたんなる一般の念仏者ではなからう。かれらは、布教者として懸命な布教にたずさわる坊主としての立場にあった人びとと考えてよからう。小なりといえども、村々に道場をかまえて、自分の布教の結果入信させた人びとを自分の門後として組織していた人びとといえよう。

では、一人の門弟Ⅱ坊主Ⅱ布教者は、その下にどのくらいの念仏者を組織していたのだろうか。そうした疑問を解決してくれる史料の一つが、親鸞の消息のなかにある。それが、建長七年と推定される十一月九日附の慈信房善鸞あての親鸞の消息である。後にものべるが、慈信房善鸞は、親鸞の子供である。のちに関東に下って異端の問題をおこし、親鸞から義絶をうけた人物である。

さて、その消息には、「慈信房が関東に下って、自分が父親鸞からきいた教えだけがほんとうの救いであって、いままでも関東の念仏者が信じていた念仏はみな無益なものであったのだと説いたので、おおぶの中太郎の門徒九十何人かが、みな中太郎入道をすてて慈信房善鸞のほうに移ってしまったとか聞きおよんでいる」と記

されている。

この消息の一節から知りうることは、常陸国奥郡の大部の中太郎という坊主のもとから去った念仏者が九十余人であったという事実である。中太郎の布教の結果入信させた念仏者のすべてが、中太郎をすてたとも考えられない。そうすると、中太郎のもとに組織された念仏者の数は少なくみつもっても百人前後におよんだと考えてもよからう。しかも、中太郎は、親鸞聖人門侶交名牒に名を列ねてもらえないほどの目立ぬ存在の布教者Ⅱ坊主であったということである。中太郎においてすら百人前後の門徒を組織していた。ましていわんやその他の有力坊主においておやである。

すでにみたように、関東・奥州に存在した親鸞面授の門弟および孫弟子の数は、ひかえ目に見ても千人におよびと推察される。それら坊主の下に少にして百人前後の念仏者がいた。したがって、関東・奥州にわたる念仏者の数は十万をこえるほどのものであったことが知られるのである。

これが二十年間にわたる関東での、そして京都に帰った後をつうじての、親鸞およびその直弟、孫弟子たちの念仏布教の成果であったと考えてよからう。この数は、念仏によって、この世あの世二つの世界の救済が約束されて念仏者が弥陀にたいする報恩をおのが宗教的使命としての布教の結果といえるが、坊主たちをして活発な布教活動にかりたてた理由はほかにもあった。

布教の結果、自分の下に組織した念仏者の増加は、その坊主の経済的基盤にも大きな変化をあたえずにはおかなかった。一般の念仏者たちは、自分に弥陀の救いの存在を教えて信じさせてくれる直接の媒介者Ⅱ坊主にたいして、救われた感謝のしるしとして「志」を捧げるのである。坊主にしてみれば、まだ門徒の数が少ない時は、志の総額は問題ではなかった。しかし、門徒が増加するにつれて、門徒の志が坊主の生活を支える主要財源へと変っていったのである。坊主は、いままでのわずかばかりの土地からの収入に依存することから、門

徒の志に生活の物質的基礎をおきかえていったのである。そこに、弥陀にたいする御恩報謝という宗教的使命もさることながら、経済的理由も加わって坊主の布教への熱はたかまっていたのである。

その理由のいかんを問わず、このような情勢のもとに親鸞の念仏は大きな弘がりを全関東をはじめ、奥州にみせたのである。念仏のひろがりには、必ずしも関東・奥州だけの問題ではなく、越後国にあっても、少なからざる弘がりが見られたことも推察に難くない。

ではこのような膨大な念仏者の主力をしめる人びとは、当時の社会においてどのような社会的地位、いいかえれば職業にあった人びとであろうか。

一、念仏者の社会的地位

鎌倉時代における階級関係、社会関係、公家・武士を支配者層として、その下に農民・漁夫・猟師・商人といった人びとが被支配者層として生活していた。これら被支配者層が当時の生産を直接的になう人びとであった。鎌倉時代の人びとの社会的地位、階級関係ともいえるべきものは、その人びとの職業と一致したといってもよからう。

われわれが、いまここで問題とするのは、これら様々の職業Ⅱ社会層の人びとのうち、親鸞が済度の対象と考えたものがただ一つであり、その一つを選び出すということではない。親鸞の布教と救いの目的が衆生利益であり、その衆生は決して農民・漁夫・猟師・商人といった直接生産者にかぎられていたわけではない。そのなかには公家も含まれば、武士もはいっていることはいうまでもない。最後の世のすべてが親鸞のいうところの衆生である。その衆生こそ親鸞の救いの相手である。

しかし、そのような衆生のなかにも、現実の社会関係のなかで、かれらがおかれているそれぞれの立場を考えた時、一般民衆こそ阿弥陀仏の本願による済度の正機と考えられるものであったといえる。そして、一般民衆も、弥陀の本願を、そして親鸞の救いの教説を、かれら民衆のためにおこした救済の思想であるとうけとっていったのである。現実の問題として、関東・奥州にわたって十万をこえる人びとが念仏の信者として、この世を生きる支えをあたえられていたのである。この十万という人びとが、当時の社会におけるどのような職業階級の人びとが大部分をしめていたかを考えることが必要である。

親鸞の救いによって生きる力をあたえられた人びとの社会的性格については戦後様々な説がだされている。農民説、武士説、商人説さまざまである。ここで、そのいずれが正しいかの当非を論ずるつもりはない。私は私の立場で考えをすすめてゆきたい。

念仏の信仰をめぐる領家・地頭・名主Ⅱ村々の支配者Ⅱ武士と百姓Ⅱ農民との関係をしめす史料として建長七年と推定される九月二日附の「念仏の人々」宛の親鸞の消息につきのような一節がある。「要するに、念仏者が他の諸神諸仏を否定し、悪は往生の妨げにならないから思う存分の悪をおこなえなどとの、事実無根の事をつくりあげて、僻事をことごとくに念仏者に仰せつけられて、念仏を禁止しようとする村々の領家・地頭・名主の処置がみられることは、全く理由のあることである。その理由とは、釈迦如来の御言葉には、念仏する人をそしめる者をば「眼なし人」と説き、「耳なし人」とおうせになっている。善導和尚は「五濁増の時、疑謗するもの多く、道俗相嫌ひて聞くことを用いず。修行するもの有るを見ては瞋毒を起し、方便破壊して競いて怨を生ぜん」とはっきりと解釈している。この世の常として念仏を妨害する人は、その在在所の領家・地頭・名主であり、釈迦・善導の予言にみえるように理由のあることである。念仏の弾圧をとにかく云うべきではない」と。

ここでしられることは、村々の支配者＝武士と念仏との関係は、熱心な信者、保護者としての関係ではなくむしろ逆に念仏の弾圧者、妨害者が武士と念仏との関係であったことである。

また、九月二日附の慈信房善鸞宛の親鸞の返書にも、「また、念仏を禁止する人は、その人こそどうにかなっってしまうであらう。すべての正しい念仏者の罪とは考えられない。「五濁増時多疑謗、道俗相嫌不用聞、見有修行起瞋毒、方便破壞競生怨」とはつきりと善導和尚の御教えがある。また、釈迦如来は「名无眼人、名无耳人」とお説きになっている。この予言の通りの人であるから念仏をも禁止し、念仏者をも憎みなどするのであらう」とみえている。

この文面から推して、念仏を禁止し、念仏者を憎む者、それが領家・地頭・名主＝武士であったことがしられるのである。この消息の追書の部分には「性信坊には、この春上京しましたのでよくよく申しておいた。「くげ殿」にもよくよく御礼を申してくれ。この人たちが間違ったことを申しあっているからといって、まさか物の道理をふみはずすこともありすまい。一般世俗のことにも、そのようなことはあるものだ。領家・地頭・名主が間違ったことをするのが常であるからといって、農民の信仰を迷わすことはないはずである」とみえている。まさに、領家・地頭・名主が念仏を妨害し、禁止し、念仏者を憎んでいる実情を親鸞はくりかえし述べているのである。また、建長七―八年ごろからおこった念仏禁止の訴訟事件のために、全関東での念仏の禁止がすすみ、念仏の危機に直面した時、その報告に答えて親鸞は正月九日附の真浄宛の消息のなかで、「念仏禁止の問題で、関東では念仏者が村々にいられないほどの弾圧をうけているということをうけたまわった。かえすがえすもお気毒のことである。要するに、その村々で念仏の弘まる縁がつきてしまったのであらう。念仏を禁圧されるなどということは、とやかく歎くにはあたらないことである。念仏を禁止する人こそ、どうにかなっってしまうであらう。念仏なざる人は、なんで心苦しく思うことがありましよう。ほかの人びと、つまり

村々の領家・地頭・名主と結んで、親鸞の念仏をゆがめてまで念仏を弘めようなどとは、ゆめゆめあってはならないことである。その村々に念仏が弘まるということも、仏・天の御計いによるのである。……ともかくも仏・天の御計いにまかすべきである。その村々で念仏の縁つきてしまったならば、いずれなりもと念仏のできる所に移るようにすべきである。慈信房善鸞のいうことを信じて、今後は他の人びと、つまり領家・地頭・名主にすがって念仏を弘めよなどというようなことは親鸞としては云ったことはない。この上もない間違いである」といっている。

以上においてしりえたことは、念仏を禁圧する者、念仏者を憎む者が、それぞれの在所の支配者＝領家・地頭・名主であったということである。また、これは若干抽象的な表現ではあるが、歎異抄には「一文不通にして、経釈の行く路もしらない人が称え易からんがための名号ゆえに易行という」とみえている。さらにまた、「たとい諸宗門がごぞつて、念仏はつまらぬ人のためのものであり、念仏宗は浅く賤しいということも、決してそれと争うことなく、われらのような劣って愚かな凡夫、一文不通のものの信ずれば救われるということも、承まわって信じているのだから、全く上根の人たちにとっては賤しくとも、われわれ下根のもののためには最上の法である」とも見えている。これらの表現のうちにも親鸞の救いをわが救いとしてうけ止めた人びとの社会層がうかがわれよう。

また、常陸国奥郡の大部の中太郎は百人前後の念仏者を組織していたが、それは、親鸞聖人伝絵のしるすところでは、常陸国那荷郡大部郷に住む庶民であり、夫役として主人の熊野参詣の使役に馳使される身分の人であった。中太郎ですら然り、まして、かれの下に組織されていた念仏者の身分が農民等の庶民層にぞくする人びとであったことが推察されよう。

そのほか、慶元元（一二五六）年十二月十五日附の真仏宛の親鸞の消息にみえる円仏房も、下人的地位にぞ

くする念仏者と考えられるのである。円仏房は、その主人、いわば所有者の目をかすめて京都の親鸞の許をおとずれている人物である。親鸞の念仏の受容者たちの大部分が農民を中心とする庶民たちであったことは、念仏の弘がりの実情すらも考えられるのである。前にみたように、親鸞およびその門弟たちの布教の結果、念仏者として数々の坊主のもとに組織されたものが、関東・奥州だけでも十万をこえたであろうという事実である。これらの念仏者が村々の農民等であつたればこそ、村々の領家・地頭・名主たちから信仰の弾圧をあまんにて受けなければならなかったのである。そして、これもすでにみたように、領家・地頭・名主・武士がその信仰を禁圧し、憎んだ人びとこそ村々の百姓・農民であつたことは親鸞がその消息でしるしている通りである。

人あるいは云うであろう。京都にいる親鸞のもとに五貫文、二十貫文、二百文、三百文というほどの錢を志として送り届けられるほどの門弟の社会的地位は、直接耕作にたずさわる農民的身分のものとは考えられない。たしかにその通りであるといえる。直接耕作農民の大部分は、土地にして一町以下の田畠を耕作していたのである。しかも、かれら農民が収奪される経済的な負担は、荘園領主に納める年貢をはじめとして、領家・地頭・名主におさめる雑税、小作料、夫役など大変なものであつた。おそらく農民の手許には、その家族の生命の再生産にもことかくほどこしか残らなかつたであろう。そのような人びとが、たとえそうした苦しみに耐えぬく支えを教えてくれた親鸞にたいしてでも、五貫、二十貫の志をおくることは、全くできない相談であつたといえる。一貫といえば大体米一石の値段である。米一石を收穫するには約一段歩の水田を耕さなければならぬのである。しかも、一石という收穫は一段当りの全收穫量であつて、そこから年貢、小作料、その他を差し引いて手許にのこるのは、わずか二〇〜三〇パーセントにもたりないのである。一町の水田を耕作するほどの農民でも、手許に残るのは二〜三石ということになる。農民はこれに畠作などの収入を加えたもので生きてゆ

かなければならないのである。そのなかから五石、二十石を志として親鸞におくることは、いかにかれらがそれを切望したとしても不可能なわざといえよう。だから、親鸞の門弟ともいわれる人びとは少なくとも、武士、さらには商人でなければならない。全くその通りである。

しかし、それは一人の門徒がその志の全額を負担したと見ての場合である。だが、かれらは、そうはしていないのである。かれらの下には百人前後、多ければ三百、四百にもものぼる念仏者が組織されていたと考えられるのである。自分が組織した全念仏者から五文、十文の零細な志の総和が、二百文となり、五貫文となり、二十貫文となったとみる方が実情にあった推察と考えられるのである。増谷文雄氏もいっておられるが、親鸞の書く志の御札の手紙は、一種の領収書の意味をもっているのである（「新しい宗教的人間」（新）「親鸞教学四号」）。そうした御札の手紙には「人々の御ころざし、たしかに／＼ たまわりて候」、「銭貳拾貫文慥に給候」、「方々よりの御こゝ

ろざしのものども、かずのまゝにたしかにたまはりてさふらふ」といった文面がしるされているのである。親鸞がしるしているように、皆さんからの志であったればこそ、「数の通り、確かに受けとりました」という領収書的札状をしたためる必要があったのである。坊主は、その札状を門徒にみせて、間違いなく皆さんから集めた志は数の通り親鸞のもとに届けたことを報告しなければならなかったのである。そうすると、五貫文、二十貫文の多額の志をおくった者ですら、これを武士とみ、商人とみなくては必要はなくなるのである。

そのほか、武蔵国から「しむしの入道」という名の地頭が京都大番役のついでに、京都の親鸞を訪れたことが消息にみえている。これとても、その消息の文面をみれば知られるように、親鸞にとっては武士の入信は思いもよらない珍しい出来事であったのである。まだ、この問題については多々論ずべきことが多いが、詳細は拙著「親鸞と東国農民」にゆずらせていただく。

では、親鸞は、これら膨大な念仏者にたいしてどのような関係というか、立場にあったのであろうか。そし

て、親鸞の門弟たる坊主たちは、かれらが布教の結果えた念仏者をどのように考えていたのであるか。いわば、親鸞の教団にたいする姿勢ともいうべきものはどのようなものであったろうか。

三、教団にたいする親鸞の姿勢

歎異抄の第六章には、「専修念仏の信者の、あれは自分の弟子だ、これは他人の弟子だという門徒争奪の争いがある」ということは、もってのほかのことである」という見出しのもとに、坊主たちが布教の結果えた念仏者にたいする親鸞の考えともいうべきものを伝えている。親鸞は弟子などの一人ももっていないのだ。その理由は、自分の力、自分がなそうとする行為によってほかの人びとに念仏を申させるのであればこそ、その念仏者は自分のものである。だが、親鸞の念仏の布教は、自分のはからいでおこなわれるのではなく、阿弥陀仏の御もよをしにあずかって念仏の布教という行為もおこるのである。したがって、人びとが念仏するのもすべて阿弥陀仏がそうさせるのであり、そのような弥陀が救ってくれた念仏者を、親鸞の弟子などということはこの上もなく言語道断のことであると。

親鸞の救いの論理からすれば当然すぎるほど当然の言葉であるといえよう。親鸞にしてみれば、阿弥陀仏の本願にめぐりあうのも釈迦・弥陀をはじめ諸仏のおかげによるものであった。まして、信心発起の念仏によって往生が約束されるのも、弥陀がむこうから救ってくれるのであり、すべて弥陀の本願のいたすところであるのである。そして、この世において取り消されることのない往生の約束ということは、この世で弥勒仏、諸仏、弥陀と同等の地位を約束されたことであつた。真の成仏は、この世と別れを告げる終命の時であつたが、それは往生決定者にとっては絶対に変更されることのない確定であつた。したがって、往生決定の念仏者は、

この世で仏と等しい地位にいたといっているのである。いわば、即身成仏が念仏者の救われた姿であった。だが、念仏による即身成仏は、真言などにみられる自力による即身成仏とはことになって、あくまでも他力の、弥陀の救いによって生まれる即身成仏であった。

この世で成仏した念仏者にとって、弥陀の救済にたいする御恩報謝のための念仏布教こそ、念仏者がみずから背負った宗教的使命であった。その報恩という使命ゆえに懸命な念仏の布教へとみずからを馳りたてていったのである。しかし、みずからを馳りたてていったからといっても、自分のはからい、自力のはからいによって布教がなされるのではなく、布教活動そのものが弥陀のはからいによっておしすすめられて行くというものであった。

往相・還相、この二つの廻向が、ともに弥陀の御もようしにあずかっておこなわれたのであった。その結果、入信にみちびいた数々の念仏者が、その布教者自身のものでないことはいうまでもなかるう。念仏の布教者は弥陀の代官、いわば布教を使命と感じ、弥陀の命令によって動く代行者にすぎないのであった。弥陀の救いをこのように理解し、弥陀と自分との関係をそのように考えた親鸞に、「親鸞は弟子一人ももたずさふらふ」という言葉がでてくるのは至極当然のことといえよう。

親鸞は自分の布教を媒介として念仏者となったものを、自分の私有物視する考えは根本的に否定した。しかし、そうした念仏者を組織することまで否定したわけではないといえよう。往生にかんして与奪の権をとまない師弟関係までも否定したわけではなかった。阿弥陀仏の弟子という点では平等の立場、いわば同朋・同行としての立場で師弟の関係を考えたのであった。いわば、阿弥陀仏を頂点とし、救世主とする「阿弥陀教団」ともいうべき組織において、弥陀にかわって親鸞がその教団の統率者としての役割りを果たしたといえよう。そして、念仏の弘まりを妨げたり、異端の信仰におちいる念仏者をいましていったのである。「阿弥陀

教団」の弥陀の代官親鸞という立場にあったが故に、教団の統制と念仏の弘まりにマイナスの役割りを果す念仏者や、親鸞をはなれてゆく念仏者にたいして、救済の取り消し、往生の取り消しをするといった考えなど全く存在しなかったのである。

そのような意味における親鸞と念仏者との関係は、「つくべき縁があればついてくるものであり、離れるべき縁があれば自分が代官として入信させた念仏者だからといっても、自分から離れてゆくものである。弥陀の本願にあわしめてくれた師をそむいて、他の坊主について念仏すれば、往生することができないなど」ということは、言語道断のことである。いやしくも阿弥陀如来からたまわった信心を、あたかもわがもの顔をして取り返えそうとするものである。返えすがえすも、そのような間違った考えをおこしてはならない。しかし、念仏者としては、本願のおぼしめしを知り、他力の信心にそむかぬ者ならば、自分を救ってくれた阿弥陀仏の御恩をも自覚し、また、その本願の存在を教えて信ぜしめてくれる役割りを果してくれた坊主Ⅱ布教者Ⅱ師の恩をも自覚しなければならぬ。親鸞はこのような立場に立っていたといえよう。

親鸞にしてみれば、真の念仏者である以上、弥陀の御恩を十分に自覚し、みだりに師をはなれ、他の坊主のもとにいたりできないはずであるという立場にあったのである。

しかし、念仏の布教者Ⅱ坊主たちにとっては、親鸞の態度をそのまま自分たちと門徒との関係とすることは難しかったのである。坊主たちにしてみれば、懸命な努力の結果えた念仏者を弥陀のものという考えで割り切ることができなかったのである。坊主にとって念仏者の数が増し、かれらが弥陀の御恩と師Ⅱ坊主の恩を自覚して、「志」を坊主に捧げるようになると、一人でも念仏者が自分のもとを去って他の坊主の組織にはいるのを黙認し難くなるのである。百人以上も念仏者を組織した坊主にとっては、生活の経済的基礎は、いままでの零細な耕作からの収入から、門徒の「志」にそのウェイトが移ってきているのである。一人の弟子が減ること

は、それだけ坊主の経済を危機に追いこむという意味をもっていたのである。弟子の去ることを極力防ぐばかりでなく、他の坊主の弟子の引き抜きという行動にまですすんでゆくのである。そこに「専修念仏のともがらの、わが弟子ひとりの弟子という相論のさふらうらんこと、もてのほかの子細なり」という親鸞の歎きの言葉が生まれてくるのである。

そうした争いが、弥陀の代官としての、親鸞の代理人としての、教団の組織上だけの争いなら、坊主のそのような行動も親鸞にたいする異端とはいいい切れないものがあつた。しかし、坊主たちの門徒の奪いあいの争いは、親鸞の主張する念仏の救いを根底から否定する方向にすすんでいったのである。坊主たちは、自分のもとを去る念仏者の往生を取り消すといっておどすことによって、念仏者を引きとめようとしたのである。往生の取り消し、それは阿弥陀仏ですらも不可能なことがらであつた。それが、この世の弥陀と自負する坊主によって、往生与奪の権はわれにありという方向にかえられていったのである。そうした考えは、親鸞がきびしく否定した自力の念仏者のとる態度といえるのである。

しかも、自力の念仏者は往生不可能の人であり、往生不可能ならば、この世の成仏も不可能な人である。この世の仏でもないものが、他の人に往生をあたえ、また、これを取り消すことなど親鸞の救いの論理からは全く生まれてくることの出来ない論理であつたといえよう。この論理が、坊主の経済的欲望を背景として生まれてきたのである。それは、親鸞が代官としての地位にある「阿弥陀教団」における分派活動ともいえるものである。いや、「阿弥陀教団」の破壊者でさえあつたといえよう。

親鸞は、坊主たちの教団破壊の異端の論理が、なんのために生まれたかについて、つぎのように歎異抄の第十八章で批判している。「仏法のかた、つまり坊主にたいして寄附の物品Ⅱ志の多少によって、往生して仏になった時に仏身に大小の差が生ずるということ。こうした説は言語道断であり、不都合なことである。まず、

仏に大小の限度をきめるということではありませんか。……………どれほど宝物を仏前に投げ、師匠に施しても、信心が欠けていればその効能はない。たとえ、一紙半銭をも仏法のために寄附しなくとも、他力の本願に心をかたむけて信心さえ深ければ、それこそ弥陀の本願の趣旨にそうものといえよう。坊主たちが、仏法のために捧げる志の多少によって往生してから大小仏になるということを主張するのはすべて坊主たちが仏法にかこつけて、かれらの経済的欲望を満たそうとするために、同朋の念仏者をおどすのであらう」と。

坊主たちが、布教者と念仏者の関係において、親鸞の立場を否定して門徒私有の論理を生みだしたのも、門徒の志が坊主の経済的基盤の重要部分をしめたからであらう。自分のもとを去り、他の坊主のもとに走る門徒を、往生の取り消しをもっておどすことで引きとめようとしたばかりではなく、門徒からより多くの収奪の実をあげるために、志の多少におうじて往生後の姿に大小仏ありという収奪の論理まで生みだしていったのである。

坊主たちの門徒にたいするこのような立場が、親鸞の考えた阿弥陀教団にたいする最大の異端であり、また親鸞の救いの論理にたいする根本的異端であったことはいうまでもなからう。親鸞は、阿弥陀仏の代官として教団を組織することは否定しなかった。親鸞が否定した教団は、坊主みずからが弥陀としての立場に立って、念仏者の往生与奪の権をその手にぎった教団であったといえる。